



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/238>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 217-222

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Marie-Odile Boulnois, « Patristique grecque et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 07 octobre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/238>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique grecque et histoire des dogmes

I. Étude du *Contre Julien III* de Cyrille d'Alexandrie : un débat autour de Genèse 2-3

L'enquête a pour but de préparer la publication du *Contre Julien* dans la collection des "Sources Chrétiennes". Cet ouvrage (hormis les livres I et II, SC 322) n'a à ce jour été traduit dans aucune langue moderne ; le texte grec ne se lit encore que dans la PG 76, mais nous avons bénéficié des travaux de C. Riedweg qui prépare l'*editio major* des livres I-V pour le Corpus de Berlin. Dans la première partie du livre III, Cyrille répond aux objections du *Contre les Galiléens* de Julien qui visent à prouver l'infériorité de la doctrine biblique sur la conception grecque en montrant l'absurdité du récit de Genèse 2-3. L'une des attaques, reprise à Celse et Porphyre, consiste à assimiler ces récits à « des mythes à l'état pur » (III, 613B), la doctrine chrétienne n'étant qu'une fiction qui utilise le penchant pour le mythe (φιλομυθία) (II, 560C). Cette thèse opposant d'emblée le mensonge et la vérité est illustrée par le récit des origines dont le statut mythique est prouvé par son incompatibilité avec les attributs divins : bonté et omniscience. Le détail de nos analyses sera donné dans l'introduction et les notes du volume préparé. Une partie est publiée sous le titre « Genèse 2-3 : Mythe ou vérité ? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie », *Revue des Études Augustiniennes*, 2008.

II. Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans les débats christologiques du IV^e siècle : les origines

Pour parler de l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ, l'une des images les plus souvent employées par les Pères est celle de l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Or de manière remarquable, outre sa longévité exceptionnelle (on la trouve chez Jean Damascène ou chez Thomas d'Aquin et elle est même insérée dans le symbole *Quicumque vult* : « Car de même que l'âme rationnelle et la chair sont un seul homme, de même Dieu et l'homme sont un seul Christ »), le « modèle anthropologique » présente au moins deux traits étonnants : bien que ses origines aient été grevées par sa présence chez Apollinaire et certains eunomiens, ce modèle a perduré alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'il soit abandonné au regard des conclusions jugées hérétiques qui en avaient été tirées ; d'autre part, au moment de la controverse nestorienne,

cette analogie a été employée par les deux écoles en conflit, antiochienne et alexandrine. C'est donc pour comprendre les intérêts et les dangers de cette comparaison, porte d'accès privilégiée à toute l'histoire de la christologie, que nous avons choisi ce sujet d'étude en commençant cette année par ses origines, à partir de la deuxième moitié du IV^e siècle.

Chez Eusèbe d'Émèse, le modèle anthropologique est utilisé comme fondement de deux argumentations *a fortiori*. La première se trouve dans deux fragments grecs, conservés par le troisième florilège de l'*Éranistes* de Théodoret de Cyr consacré à prouver l'impassibilité de la nature divine, et extraits d'un traité dont on a conservé une traduction latine (éd. Buytaert, 1953) : le *De Arbitrio* (qui daterait d'après 353). Pour apporter certaines corrections à la christologie *logos-sarx* et aux conséquences théopaschites qu'en tiraient les ariens, autrement dit pour défendre l'immutabilité du Logos, Eusèbe soutient que de même que l'âme ne souffre pas avec le corps, de même, la *δύναμις* (le Verbe) ne souffre pas avec le corps. La relation âme-corps est vue comme strictement parallèle à celle de la *dunamis* et de la chair. Si déjà l'âme ne reçoit pas de clou à la crucifixion ou n'est pas tuée comme en témoigne Mt 10, 28, car telle elle a été créée, à plus forte raison la *dunamis* ne souffre pas. Eusèbe d'Émèse est ici assez proche de son maître Eusèbe de Césarée (*Dem* IV, 13). À l'objection selon laquelle le Verbe a au moins compaté, l'évêque d'Émèse répond en recourant à l'idéal stoïcien de l'ataraxie : si un corps peut mépriser la douleur quand sa pensée s'est purifiée de la compassion qu'elle peut ressentir vis-à-vis des passions de son corps, à plus forte raison la *dunamis* reste impassible. Dans le *De filio* 7-8 (éd. Buytaert), le modèle anthropologique a une seconde fonction : de même que l'âme n'est pas transformée en corps, bien qu'elle soit présente au corps, de même Jn 1, 14 n'implique pas que Dieu se transforme en chair (argument que l'on retrouve chez Apollinaire). La démonstration d'Eusèbe s'appuie donc sur le présupposé anthropologique que l'âme, impassible, ne souffre pas avec le corps. Or c'est là l'objet d'un débat entre les philosophes qui n'y répondent ni de manière unanime ni même de manière constante chez un même auteur (sur Plotin voir M. O. Goulet et J. Pépin, dans Porphyre, *Les Sentences*, Vrin, Paris 2005, t. 2, p. 480 *sq.*). Les néoplatoniciens soutiennent que l'âme, en tant qu'incorporelle, est impassible, mais qu'elle entre pourtant en sympathie avec le corps du fait de l'union ; au contraire, chez les stoïciens, c'est précisément en raison du fait que l'âme compatit avec le corps qu'est prouvée sa corporéité. Une telle opposition permet de comprendre comment, à partir du même modèle anthropologique, Eusèbe d'Émèse a pu tirer des conclusions diamétralement opposées à celles des ariens qui, faisant jouer au Verbe le rôle de l'âme, lui attribuaient les passions et en concluaient qu'il ne pouvait être Dieu à l'égal du Père.

Les témoignages hérésiologiques sont nombreux pour attribuer aux ariens la thèse selon laquelle le Verbe a pris un corps dépourvu d'âme et qu'il a pris la place de « l'homme intérieur » en nous. Ils y voient une manœuvre permettant aux ariens de nier la consubstantialité du Verbe avec la divinité impassible. S'agit-il d'une accusation fondée ou d'un procédé hérésiologique

consistant à assimiler l'erreur arienne à l'apollinarisme ? Si dans le cas d'Arius, les témoignages directs manquent, la *Doctrina Patrum* 9 nous a conservé des textes de deux ariens de la seconde génération qui soutiennent clairement cette thèse. La question précédente se repose de savoir si ces derniers ont emprunté cette doctrine à Apollinaire (Simonetti) ou si elle découlait logiquement de l'arianisme lui-même (Hanson). Dans sa *Profession de foi* (Tetz la date des environs de 360) Eudoxe, un ami d'Eunome, confesse que le Christ n'est pas deux natures, puisqu'il n'est pas homme complet (τέλειος), Dieu ayant pris la place de l'âme dans la chair et le tout formant une seule nature par composition (μία τὸ δ' ὅλον κατὰ δ' σύνθεσιν φῦσις). Cette position est justifiée au nom de la sotériologie : il faut que ce soit la divinité elle-même qui devienne passible, car la souffrance d'une âme ou d'un corps ne pourrait sauver le monde. Mais du fait que le Fils devient passible, il ne peut être consubstantiel à Dieu, affirmation qui implique qu'Eudoxe ne donne pas au terme θεός le même sens pour parler du Fils et du Père. On voit que la doctrine trinitaire niant la consubstantialité et la christologie faisant jouer au Verbe le rôle de l'âme humaine sont intimement liées. Bien qu'il affirme que le Verbe tient lieu d'âme humaine et que le tout forme une seule nature par composition, Eudoxe n'utilise pas le modèle anthropologique, que l'on trouve en revanche chez Lucien d'Alexandrie, précisément en lien avec la thèse de l'unique nature composée. Ce texte présente de manière claire un point majeur dans l'étude des fonctions du modèle anthropologique : il vise à expliquer l'unité du Christ comme une μία φύσις σύνθετος. Chez Origène, ce terme σύνθετος est utilisé dans certains textes (CC VI, 63) pour parler de la composition de l'homme, et dans d'autres (CCI, 60) pour évoquer la composition du Christ, mais les deux ne sont pas mis en rapport et, à la différence des ariens, Origène accordait une place importante à l'âme humaine du Christ comme intermédiaire entre Dieu et la chair. En revanche chez Lucien, la σύνθεσις implique le rejet de l'âme dans le Christ. Son argumentation avance trois preuves : Jn 1, 14 établit que le Verbe a pris une chair et non une âme ; l'unique personne du Christ est une unique nature composée (notons que πρόσωπον est ici un équivalent de φύσις), de même que l'homme est constitué d'un corps et d'une âme ; si dans le Christ une âme coexistait avec le Verbe, il y aurait deux énergies automotrices qui risqueraient de se combattre (on peut y voir une première formulation du monoénergisme). De même que dans l'homme composé d'un corps et d'une âme qui ne font qu'une nature, il n'y a qu'un seul principe d'activité, l'âme qui se meut elle-même, de même dans le Christ, il n'y a donc qu'un seul principe d'activité, le Verbe.

Pour parvenir à une vue d'ensemble de la christologie d'Apollinaire et du rôle que joue chez lui la comparaison anthropologique malgré l'état fragmentaire de son œuvre (éd. H. Lietzmann, 1904), nous avons analysé deux œuvres qui recourent à cette comparaison et présentent l'avantage d'être complètes : le *De unione* et l'*epistula I ad Dionysium*, toutes deux conservées intactes parce qu'elles ont été transmises sous le nom du pape Jules de Rome. La comparaison avec l'union de l'âme et du corps a d'abord pour but d'expliquer que l'unité

n'implique pas forcément la simplicité, mais qu'elle peut aussi être le résultat d'une composition (fr. 123), comme dans le cas de l'homme formé à partir de deux parties incomplètes qui réalisent une seule nature (*De unione* 5). Apollinaire utilise la comparaison non seulement comme une image pédagogique, mais comme un modèle opératoire. Si le Christ est un seul sujet comme l'est un homme ordinaire, il faut que la divinité lui tienne lieu d'âme ou de principe moteur, de sorte que son humanité ne peut pas être complète. Le présupposé est qu'un vrai mélange ne se réalise qu'à partir d'éléments partiels et non entiers (fr. 9 et 113), sinon il y aurait deux éléments automoteurs. Dans un homme, la chair n'est pas en soi un vivant achevé (τέλειον) qui subsiste de façon propre (fr. 153), mais pour le devenir elle doit se composer avec ce qui la meut, composition qui, dans le cas du Christ, est celle de la chair avec un *hegemonikon* céleste (fr. 107). Sur la base de ce modèle anthropologique, Apollinaire va même jusqu'à dire que « la divinité n'est pas une nature propre » (*Ad Dion* 2.8), autrement dit que le Verbe pris à part de la chair est lui aussi incomplet. Sur ce passage d'interprétation délicate, nous sommes d'accord avec Norris et Riedmatten contre Hanson et Nobilio. Pour Apollinaire qui comprend le mot « nature » au sens d'« être vivant » (Ζῳον), ni le corps ni l'âme ne sont des natures propres autonomes, dans la mesure où tous deux sont complémentaires. Même l'âme séparée du corps entre la mort et la résurrection ne forme pas un être complet, puisqu'elle est sans action tant qu'elle n'a pas retrouvé son corps (Mt 22, 23-33, Reuss fr 113). De la même manière, dans le cas du Verbe incarné ne sont autonomes ni la chair prise à part ni même le Verbe puisqu'il n'agit pas sans son corps (ce qui n'est pas vrai du Verbe considéré en dehors de son incarnation). Par conséquent, même une partie automotrice, comme l'âme ou le Verbe, est incomplète en elle-même dans la mesure où elle doit entrer en composition pour constituer un être vivant. Ce qualificatif ἀτελής (incomplet plutôt qu'imparfait) n'implique aucune imperfection morale ou ontologique du Verbe comme chez les ariens, mais découle de la conception organique qu'Apollinaire a de la nature. Dans ce schéma où l'unité du Christ est comprise sur le modèle exact de l'être humain, comme une unité organique composée de deux parties qui se complètent mutuellement, il devient nécessaire de nier une âme humaine qui introduirait un second principe vital. À la prégnance de ce modèle s'ajoutent des arguments liturgiques : puisque le Christ fait l'objet d'une unique adoration, il ne peut y avoir en lui un Dieu et un homme complets, car cela conduirait à ce que le même soit adorable et non adorable, la chair du Seigneur est donc adorée en tant qu'il est un seul être vivant ; on ne peut séparer la nature divine de la chair humaine mortelle puisque le baptême est administré dans la mort du Seigneur, mort que ne peut expérimenter que la chair humaine. Dans l'*ep ad Dion*, Apollinaire réfute la position dualiste qu'il attribue nommément aux sectateurs de Paul de Samosate (Selon Spoerl, il pourrait s'agir de Marcel d'Ancyre), filiation qui explique la méfiance d'Apollinaire pour la notion samosatéenne d'homme complet qui dans son esprit va de pair avec une christologie dualiste, le Christ étant conçu comme un simple homme uni au Verbe de façon accidentelle à la manière des

prophètes. La deuxième fonction de la comparaison est d'expliquer la communauté de nom. Qui dit « une seule nature » dit que le tout peut être appelé par le nom d'une des parties, de même qu'on peut nommer l'homme « chair », sans que son âme soit pour autant niée, et vice-versa. C'est ainsi qu'en vertu de l'unique nature, Apollinaire peut parler d'« homme céleste » (*De unione* 4). Une telle expression, incomprise par ses adversaires, n'implique pas pour lui que la chair du Christ soit d'origine céleste, mais qu'en vertu de l'union, elle peut porter ce nom, bien qu'il n'appartienne en propre qu'à la divinité. Cet échange des noms a deux appuis scripturaires : Jn 1, 14 et 1 Co 15, 45, qu'Apollinaire présente comme des symétriques inversés (*De unione* 2, *ad Dion* 11). Le premier, en disant que le Verbe est devenu chair, utilise le nom du corps pour désigner le Verbe, le second, qui déclare qu'Adam est devenu Esprit vivifiant, emploie le nom de la divinité pour parler de l'homme. Pour que Jn 1, 14 ne soit pas compris comme signifiant que la divinité se transforme en chair, il est nécessaire de supposer que l'on peut appliquer à l'un le nom de l'autre, ce qui n'est possible selon Apollinaire que si les deux forment une unique nature par composition, sur le modèle de l'unité de l'homme, autrement dit qu'il n'y a qu'une unique vie. La comparaison anthropologique permet encore de comprendre pourquoi, selon Ph 2, 7, le Christ est « à la ressemblance des hommes », ce qu'Apollinaire traduit en déclarant qu'il est homme et pas homme (*De unione* 6). En effet, sa structure ressemble à celle d'un homme qui est un esprit uni à une chair, mais puisque dans le cas du Christ, c'est un esprit divin qui est uni à une chair, il n'est homme que de manière équivoque (ὁμονύμως) (*Anakeph* 16). Cette particularité tire son origine de la conception virginale qui joue un rôle majeur chez Apollinaire comme l'a bien montré H. de Riedmatten. Alors que dans l'homme ordinaire, c'est la matière spermatique qui porte le pouvoir vivifiant dans la matrice réceptive et transmet le principe animateur (Apollinaire est traducianiste), dans le cas du Christ, l'animation est due à la venue de l'Esprit (*De unione* 13). C'est en vertu de ce mode particulier de conception que le Christ est un vivant composé d'une chair et d'un Esprit divin qui se substitue à l'âme. La nouveauté de cette naissance a un enjeu sotériologique : le Christ ne peut vivifier que s'il est non pas seulement comme les prophètes un temple inspiré par Dieu, mais une unité biologique entre une chair et un Esprit divin, que seule rend possible la fécondation de la Vierge par un Esprit qui remplace le père humain. Pour Apollinaire, comme pour les ariens, la comparaison anthropologique n'est donc pas une image parmi d'autres, puisque la structure de l'homme est conçue comme le modèle même du composé qu'est le Christ : une seule nature composée d'un *pneuma* et d'une chair. De façon paradoxale, alors même qu'Apollinaire a développé sa christologie pour éviter que l'adoration ne se porte sur une créature, ce qu'il reproche aux ariens, c'est bien le même enjeu sotériologique qui les guide et la conviction que le salut ne peut s'accomplir que dans une personne en qui sont organiquement unies humanité et divinité.

III. Master : Histoire des interprétations de la théophanie de Mambré : exégèse, théologie et iconographie

Adoptant l'ordre chronologique, nous avons analysé des textes d'auteurs juifs (Flavius Josèphe, Philon, Targum palestinien) et chrétiens, grecs (Justin, Irénée, Origène, Eusèbe de Césarée) et latins (Novatien, Hilaire de Poitiers). Une des questions abordées a été l'identification des trois hommes vus par Abraham. Les auteurs de cette première période en donnent une lecture soit angéologique (trois anges), soit christologique (le Verbe entouré de deux anges). Deux autres dossiers ont fait l'objet d'une étude diachronique : 1. la question de savoir si les anges peuvent manger (derrière son aspect anecdotique cette question présente un enjeu doctrinal, puisque les docètes s'appuyaient sur le fait que les anges avaient fait semblant pour assimiler le corps du Christ à celui que les anges avaient pris pour apparaître à Abraham); 2. la description du lieu de culte de Mambré, que se partagent païens, juifs et chrétiens, à travers la confrontation des témoignages d'historiens anciens (Eusèbe, Socrate et Sozomène) et les découvertes des archéologues, et grâce aux récits de pèlerins prouvant la vitalité de ce lieu de dévotion, en particulier autour de son chêne ou térébinthe. L'analyse des représentations (fresques et mosaïques) les plus anciennes a souligné le danger de surinterprétation, en l'occurrence de trancher la question de savoir si ces images correspondent à une lecture christologique ou trinitaire de la philoxénie d'Abraham.